



TEOLOGÍA Y UNIVERSIDAD. APUNTES HISTÓRICOS*

JOSEP-IGNASI SARANYANA

1. *Preliminares*

El título de mi intervención se puede entender, al menos, de dos formas: qué lugar corresponde a la teología en el seno de la Universidad; o bien, cómo ha sido la teología que se ha cultivado en sede universitaria. El estudio de la primera cuestión implicaría repasar los escritos de aquellos autores que más se han interesado por el injerto de la teología en la Universidad, especialmente después de que ésta fuese expulsada de ella, a lo largo del siglo XIX. Entre tales autores me merecen una consideración especial el cardenal John Henry Newman, que escribió una famosa *The Idea of a University*, publicada en 1852¹; y el beato Josemaría Escrivá de Balaguer², que quiso, desde primera hora, que la teología estuviese presente al máximo nivel en la Universidad y así lo llevó a la práctica al fundar la Facultad de Teología en la que ahora nos hallamos. No obstante, y a pesar del indudable interés de este tema, me he inclinado a desa-

* Conferencia leída en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, el 3 de marzo de 1994, con motivo de la solemne sesión académica conmemorativa de los XXV años de la fundación de la revista «Scripta Theologica».

1. Sobre las ideas universitarias de Newman, cfr. José MORALES MARÍN, *Newman (1801-1890)*, Rialp, Madrid 1990, pp. 209-224.

2. Véanse, por ejemplo, sus declaraciones: *La Universidad al servicio de la sociedad actual*, que datan de 1967, recogidas en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1986, n. 73.

rollar el segundo aspecto, es decir, cómo fue la teología de los teólogos que enseñaron en la Universidad.

Comencemos, pues, por una panorámica histórica del problema. En pocas palabras: ¿la teología ha estado siempre vinculada a la Universidad? ¿Ha sido siempre la mejor teología, la más rica y fecunda, aquélla que se ha cultivado en sede universitaria? ¿Es acaso esencial al oficio teológico su adscripción a la vida universitaria?

Como se sabe, la Universidad es una institución en la que colaboran varios profesores con unos alumnos que les son comunes. En ella existe una cierta especialización de las tareas docentes y una dedicación profesional de los maestros. Cuenta con un currículo de estudios más o menos determinado y una normativa mínima acerca de la vida académica. Tiene, además, carácter gremial, con sus propios fueros y costumbres, sus autoridades, sus normas de promoción y su defensa ante el intrusismo. Así definida, la Universidad es un fenómeno típicamente burgués, configurado lentamente a lo largo del siglo XII y consolidado en el siglo XIII. Pues bien: desde los inicios, las Facultades universitarias por excelencia fueron cuatro: Artes o Filosofía, Teología, Derecho y Medicina. Artes era una Facultad en la que se cursaba el *trivium* y el *quadrivium*. Estas siete disciplinas tenían carácter propedéutico para el ingreso en las otras tres Facultades. Durante varios siglos, sólo la Universidad de París estuvo autorizada para expedir títulos de *magister in sacra pagina* con validez universal; la maestría equivalía a la habilitación para la docencia pública en teología. Por ello, el modelo universitario parisino, heredado de las escuelas catedralicias de la Isla de Francia (París, Laón, Reims, Chartres, etc.), configuró el estilo de la docencia teológica y el paradigma de teólogo. Todo teólogo que aspiraba a impartir clases en otras Universidades o en los *studia generalia* de las Órdenes religiosas, procuraba —antes o después— pasar por París, adscribirse a la matrícula de un *maestro in sacra pagina*, «leer» como bachiller bíblico durante uno o dos años, y después como bachiller sentenciarlo otros dos o cuatro años, hasta recibir la autorización para graduarse como maestro (equivalente al doctorado actual) y optar finalmente a una cátedra.

Los usos académicos de París fueron imitados por todas partes, incluso en los pequeños conventos donde sólo había un lector de

teología. Todos querían tener sus *quaestiones disputatae*, o debates públicos ordinarios, en que se discutía delante del maestro, mientras el bachiller o ayudante de cátedra «determinaba», es decir, resolvía la cuestión, después redondeada y publicada por el maestro; todos querían tener también las *quaestiones quodlibet*, debates extraordinarios, en que el maestro debía resolver cualquier dificultad que le fuese presentada por los presentes en el aula; todos, finalmente, querían limitarse a explicar la Sagrada Escritura, o sea, la Biblia, dejando al bachiller que leyera las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Este panorama académico apenas se modificó a lo largo de cuatrocientos años, salvo que los maestros comenzaron a explicar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, abandonando la explicación de la Sagrada Escritura. De esta forma, la docencia magistral comenzó a complicarse en intrincadas sutilezas. Por ello exclamaba Melchor Cano, a mediados del siglo XVI, que en las *Sentencias* pocas cosas claras y distintas había, salvo la palabra «distinción», en alusión a la forma de dividir el texto lombardiano. Expresión de los altos vuelos especulativos de los sentenciarios del trescientos, sumergidos excesivamente en sutilezas, a veces extrañas a la vida cristiana ordinaria y a las necesidades de los fieles, sería, quizá, la *Ordinatio*, también llamada *Opus oxoniense*, de Juan Duns Escoto, al menos en la parte preliminar, constituida por un extensísimo prólogo. Quien se haya sumergido en esta *Ordinatio* deberá convenir conmigo que el estilo de teologizar es realmente difícil; y no se quedan atrás la *Ordinatio* ockhamiana (comentario al *I Sententiarum*) y la *Reportatio* (comentario al *II Sententiarum*); ni otros autores menores de la época, como Pedro de Aureolo, Durando de San Porciano, el navarro Pedro de Atarrabia y tantos otros.

Tales sutilezas, ciertamente interesantes como ejercicio dialéctico, y también como profundización en aspectos especialmente difíciles de la Revelación, ¿pueden considerarse como ideal o prototipo del quehacer teológico? Es importante contestar con prudencia a esta pregunta, porque una respuesta demasiado simple descalificaría el quehacer teológico de muchas generaciones y primaria, quizá en exceso, el de otras... Recurramos, pues, a un breve *excursus* histórico.

2. La teología «tradicional» versus la teología escolástica

Si echamos la vista atrás, comprobamos que la teología universitaria estuvo precedida durante varios siglos por lo que algunos llaman «teología monástica». Sé que ante esta denominación más de uno de Vdes. se habrá sobresaltado. Ha habido, en efecto, una larga discusión entre los especialistas acerca de esta expresión³. El medievalista Jean Leclercq fue el primero en usar el concepto «teología monástica», en un libro suyo de 1946, dedicado a Pedro el Venerable, abad de Cluny, contemporáneo de san Bernardo y de Pedro Lombardo. La terminología alcanzó carta de ciudadanía en el congreso internacional dedicado a Bernardo de Claraval, en 1953, con motivo de su IX centenario.

La denominación desató, como les he dicho, una fuerte polémica. Algunos entendieron que se pretendía monopolizar, en favor de los monjes de occidente, una forma de hacer teología que habría sido también propia de los canónigos regulares y que, en última instancia, sería el estilo común de toda la Iglesia. Con todo, y a pesar de la polémica, es preciso reconocer que, desde el punto de vista histórico, los siglos anteriores al nacimiento de la Universidad de París se caracterizaron por una forma de meditar y exponer la Revelación que difiere bastante del estilo que impondrían desde 1100 tanto Anselmo de Laón en su escuela catedralicia, como Pedro Abelardo en París. Antes de 1100 y, sobre todo, antes de 1200, la teología era entendida como una continuación de la *lectio divina*, como un fruto de una experiencia espiritual al meditar la Escritura, algo así como una ciencia del corazón; después será considerada como una ciencia enfocada a la pura intelección, más bien especulativa, basada en las autoridades y en el ejercicio de la dialéctica. La inflexión y tránsito entre una y otra concepción tuvo lugar durante la vida de san Pedro Damián († 1072). Éste, en efecto, ya advirtió con extraordinaria lucidez la crisis de la teología monástica y protestó por ello amarga-

3. Sigo el buen resumen de la cuestión presentado por Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*. I. *Des dels orígens al segle XV*, Herder, Barcelona 1984, pp. 258 ss.

mente, aunque sin ningún éxito. ¡Muy duro es oponerse a la corriente de la historia y, además, inútil! Si no fuera por la providencia divina, todos estaríamos abocados al fatalismo, como antes que nosotros, los griegos...

Es posible que nuestro conocimiento acerca de la vida y la obra de Pedro Damián esté teñido de prejuicios. La manualística, sobre todo la manualística de corte ilustrado, lo presenta como enemigo del progreso, aferrado a ideas pasadas de moda. Frecuentemente ha sido ridiculizado, al tiempo que era enaltecido san Anselmo de Canterbury († 1109) y, sobre todo, Pedro Abelardo († 1142). Ahora sería calificado de «fundamentalista» por algunos. No obstante, conviene comprender la actitud de Pedro Damián para no perder la perspectiva histórica. Damián representa la «patrística medieval» o teología del altomedievo, es decir, la «teología monástica»; simboliza la actitud de respeto y adoración de la inteligencia ante el misterio profundo de Dios. Teme que la razón contamine la Revelación; presente que la razón no podrá encontrarse nunca con Dios... Paradójicamente, San Anselmo de Canterbury, contemporáneo suyo, conocido campeón de las razones necesarias, situado en las antípodas de Damián, lo ha expresado bellamente: «Cur non te sentit, Domine meus, anima mea, si invenit te?» (¿Por qué no te siente mi alma, oh mi Señor, si te ha encontrado?)⁴. Hay, pues, dos modos de encontrarse con Dios: uno intelectual, de la razón argumentativa iluminada por la fe, y otro que supone el sentimiento, la experiencia de la proximidad divina. Este segundo modo constituye la meta del cristiano, defraudado cuando no alcanza el encuentro con el Amigo, a pesar de tantos esfuerzos discursivos. Tal sería el modo de ver de san Anselmo.

Damián rechaza la dialéctica por motivos religiosos. Para él, la dialéctica tenía inspiración diabólica: «veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici», porque los dialécticos apartaban del trato con Dios vivo, como el diablo había pretendido apartar al Mesías

4. *Proslogion*, cap. 14. Sobre este tema, cfr. J. I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, pp. 85-89, con referencias a la polémica europea sobre la teología kerigmática.

de su misión redentora, en las tentaciones del desierto. Damián testimonia, por consiguiente, la crisis por el paso de la teología tradicional a la nueva teología; esa nueva teología que se practicaba ya en las ciudades, con un empleo cada vez más intenso de la *vetus logica* aristotélica, a la espera de la *nova logica*. Es preciso reconocer a Damián no sólo una gran valentía, por oponerse a una moda revolucionaria, sino, sobre todo, una notable perspicacia. En efecto; la herramienta filosófica de los teólogos urbanos era todavía muy deficiente a finales del siglo XI. Se desconocía por completo la metafísica y la ética peripatéticas. La lógica por la lógica, aun cuando el altomedievo hubiera profundizado bastante en la lógica material, especialmente en la teoría de la predicabilidad, no podía conducir a grandes avances especulativos. Un hiperdialectismo supondría la muerte de una teología viva y fecunda... Todo esto, quizá, y muchas cosas más, bullirían en la mente de Damián cuando se enfrentaba a la teología dialéctica...; y no le faltaba, a mi ver, sobrada razón.

Alguno se preguntará: ¿caso san Anselmo de Canterbury, representante egregio de la dialéctica, no fue un teólogo de cuerpo entero, preocupado por alcanzar al Dios vivo por medio de la especulación teológica? Indudablemente. Y, sin embargo, la profunda decepción que él mismo sintió después de tan arduos desarrollos especulativos parece más bien indicar lo contrario. El texto del *Proslogion*, que antes he citado, es bien expresivo: «¿Por qué no te siente mi alma, oh mi Señor, si te ha encontrado?».

Evidentemente el problema planteado por ambos teólogos a fines del siglo XI no tiene fácil solución. En efecto; mientras Damián se rebelaba contra la dialéctica, también en el Islam tenía lugar una polémica semejante. Al-Gâzâlî († 1111) polemizaba con el peripatetismo árabe, o sea, con el *kalam*, para volver a las primigenias doctrinas coránicas. Pero, y esto me parece muy importante, Algazel reaccionaba contra el aristotelismo árabe, conocedor de la gran tradición metafísica griega. Damián, en cambio, se irritaba contra la corriente logicista, eminentemente dialéctica, de la filosofía altomedieval, muy pobre en recursos especulativos y desconocedora de la metafísica aristotélica. No deben, pues, compararse ambos pensadores, ni por supuesto, las dos reacciones. Algazel sería, quizá, prototipo de una reacción fundamentalista, dicho con terminología de hoy.

Damián, por el contrario, podría considerarse más bien como un nostálgico de la vía mística, del encuentro directo con Dios. Damián añoraría, pues, la teología entendida como *sapientia*.

¿Qué teólogo no ha añorado alguna vez poseer la *sapientia*, el conocimiento sapiencial de Dios? También santo Tomás muestra su nostalgia en la primera cuestión de la *Summa theologiae*, cuando escribe el famoso artículo sexto. Con relación al carácter sapiencial de la teología, todavía es más explícito san Buenaventura. Por consideraciones ascéticas —su dependencia de san Bernardo y de san Francisco— y por argumentos teorético-psicológicos —dependencia de san Agustín—, Buenaventura concluye, más radicalmente que Aquino, que la teología es una ciencia a la vez intelectual (o teorética) y afectiva (o sapiencial)⁵. Es imposible, por ejemplo, considerar que Cristo murió por nuestros pecados —dice— sin sentirnos a la vez movidos al amor, salvo que seamos pecadores endurecidos. En cambio, nadie puede vibrar ni emocionarse ante el enunciado: «el diámetro es asimétrico a la circunferencia»⁶.

Por todo ello, se puede concluir, a mi entender, lo siguiente: si la teología monástica o altomedieval fue sapiencial, la teología escolástica de las escuelas urbanas plenomedievales fue más teorética y especulativa. Con todo, los buenos teólogos universitarios, al menos los de las primeras generaciones, nunca olvidaron la finalidad sapiencial de la teología, aunque resolvieron de formas diferentes la conjugación de lo especulativo con lo afectuoso. En este período primero de la teología académica, el estudio de la Sagrada Escritura constituyó la tarea principal del maestro *in sacra pagina*, es decir, del catedrático. Las exageraciones del siglo XIV, con ese cúmulo de sutilezas que hoy nos resultan tan difíciles de seguir, deberían ser consideradas —aunque no siempre— como una deformación del quehacer teológico genuino. No se olvide, por ejemplo, que Ockham negaría la posibilidad de una teología académica *strictu sensu*⁷.

5. Cfr. ID., *La polémica parisina sobre la condición científica de la teología (1250-1270)*, en Gonzalo ARANDA et al., *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. Dr. José M^a Casciaro*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 659-678.

6. Cfr. *I Sent.*, proem., q. 3 (Q. I, 13 b).

7. Cfr. J. I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, cit. en nota 2, pp. 160-175.

3. La teología académica de los siglos XV y XVI

Dejemos ya el siglo XIV, tan denso de acontecimientos eclesiales, político-militares y epidémicos. Pasemos también de largo por los años que siguieron al Concilio de Constanza (1414-1418). La Iglesia salía de su dramático cisma fortalecida en su unidad interna, pero con una asignatura teológica pendiente: las relaciones entre el papado y el concilio. Si bien Martín V se mostró reacio en aceptar los decretos de Constanza, la polémica teológica estaba servida. La diatriba afectó a las Universidades tradicionales, especialmente a la de París, e implicó también a la recién estrenada Facultad de Teología de Salamanca; con todo, tuvo carácter más bien extra-académico. Los grandes debates se celebraron en la curia pontificia o en el aula del Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia-Roma (1431-1445).

Para nuestro propósito resulta más importante el siglo XVI. En esta centuria, sofocadas las exageraciones verbosistas, se generalizó el interés de las Facultades de Teología por los temas corrientes: la política, la economía, la reforma de la Iglesia, el examen de los nuevos carismas espirituales, etc. La teología académica cincocentista recuperó el pulso de lo cotidiano, de lo que interesaba a todos. Monarcas, eclesiásticos, altos funcionarios de la corona, comerciantes y banqueros, misioneros, militares y, muy particularmente, los hambrientos y sedientos de justicia, se volvieron hacia los teólogos académicos, en súplica de luces y criterios. Aunque no se debe olvidar la Universidad de París, el ejemplo más relevante de cuanto acabo de decir sería la Universidad de Salamanca. La sesión académica de los teólogos salmantinos, convocados por el emperador Carlos V en 1541, para dilucidar acerca de la licitud de la conquista americana, constituye el paradigma de cuanto llevo dicho. Tampoco se puede pasar por alto el protagonismo de las Facultades de Teología, durante las discusiones luterana y bayanista. El mundo universitario se hizo presente con decisión en estos debates, a veces con más vuelos intelectuales que los humanistas, que frecuentemente se limitaron a ironizar sobre la decadencia de la escolástica bajomedieval.

La teología académica, pues, había redescubierto su misión eclesial y era de esperar una nueva época de esplendor. Pero, al refugiarse en las sutilezas interminables de la controversia *de auxiliis*, a

finales del XVI, nuevamente decayó. Abandonó las aulas universitarias, se refugió en las sacristías y en los claustros, y se dedicó a las intrigas curiales. Esta vez, el derrumbamiento de la teología académica fue total, y habría de rodear un fatigoso *impasse* de casi dos siglos, antes de resurgir. Después vinieron las interminables polémicas sobre los sistemas morales, características del largo reinado de Luis XIV, que también salpicaron a América. Es evidente que tales discusiones reflejaban la ansiedad de la opinión pública, perpleja entre jansenistas y laxistas; pero también es innegable que carecían del *élan* necesario para alimentar la vida cristiana. La moral, en efecto, se había separado no sólo de la dogmática, sino también de la mística. Unos y otros discutían acerca de los mínimos; y una teología de mínimos carece de bríos para inspirar tanto una actitud auténticamente cristiana, como una vida universitaria fecunda.

4. *Del siglo XIX a nuestros días*

La manualística suele referir la fundación de la Facultad católica de Teología de Tubinga, acaecida en 1817, como un acontecimiento decisivo en la resurrección de la ciencia teológica. Dos años después, en 1819, nació la «Theologische Quartalschrift», una importantísima revista, de la cual nos hablará seguidamente el Dr. César Izquierdo.

Los fundadores de esa Facultad tuvieron una preocupación fundamental: recuperar para la especulación católica el prestigio que ésta había perdido. Los años de la *Aufklärung* habían consagrado el prestigio de la teología y la filosofía luteranas. Wolff, Leibniz, Kant, Reimarus, Hegel, Fichte, Schleiermacher y tantos otros habían ensalzado hasta cumbres altísimas el quehacer filosófico y teológico de la Ilustración alemana. Urgía recuperar para los católicos el esplendor científico de otras épocas y, muy especialmente, hacer frente al avance de la teología protestante. A esto se aplicaron con singular ardor y éxito los tuingueses durante dos generaciones. El célebre viaje de Möhler en 1822, recorriendo los principales centros de la cultura de su tiempo, antes de ocupar su cátedra en Tubinga, pasando por Würzburg, Göttingen, Braunschweig, Magdeburgo, Berlín,

Breslau, Praga, Viena y Munich, simboliza el interés de los tubingueses por estar al día y conocer las corrientes de pensamiento más importantes de la época. No puede negarse, por consiguiente, que los católicos alemanes posteriores al Congreso de Viena (1815) resucitaron la teología universitaria de su postración. Su actitud infundió nuevos ánimos a sus colegas transalpinos y transpirenaicos. En España, por ejemplo, donde las reflexiones sobre la historia como lugar teológico habían sido inauguradas por Melchor Cano y habían entrado en los planes de estudios teológicos desde su reforma en 1771⁸, las argumentaciones histórico-apologéticas de Johann Adam Möhler († 1838) conocieron pronto una traducción en 1846, cuando el Cardenal Monescillo vertió la *Symbolik* y le dio una amplia difusión⁹. También la apologética serena y profunda de Möhler, tuvo su réplica española de alto nivel, a cargo de Jaime Balmes.

Al tiempo que esto ocurría en Tubinga, en Roma los jesuitas recuperaban el Colegio Romano (1823), después de la restauración de la Compañía de Jesús. En esta escuela se educarían buena parte de los pastores de la Iglesia durante el siglo XIX. Con los años, el Colegio Romano se transformaría en la Universidad Gregoriana. La extraordinaria influencia de este centro teológico, donde brillaron Giovanne Perrone († 1876) y sus discípulos, está fuera de toda duda. En España, por ejemplo, los obispos copiaron la organización académica del Colegio Romano en su plan de estudios de los seminarios, de 1852. Además, entre los libros de texto recomendados por ese plan, figuraban las *Praelectiones theologiae*, en nueve volúmenes, de Perrone, publicadas entre 1835 y 1842.

Los jesuitas romanos tuvieron también, como era general en la época, marcados intereses apologéticos, pues la presión del protes-

8. Cfr. Melquiades ANDRÉS-MARTÍN, *Los centros de estudios de teología desde 1700 a 1970*, en ID. (dir.), *Historia de la teología española*, FUE, Madrid 1987, II, pp. 318 ss. Cfr. también José Luis ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 241-253.

9. Cfr. Pedro RODRÍGUEZ, *Möhler, Johann Adam*, en «Gran Enciclopedia Rialp», 16 (1971) 156-157: excelente presentación general de la vida y el pensamiento de Möhler. Véase también: Paul-Werner SCHEELE, *Johann Adam Möhler*, en Heinrich FRIES y Georg SCHWAIGER (eds.), *Katholische Theologen Deutschlands*, Kösel Verlag, München 1975, II, pp. 70-98.

tantismo era notable. Asumieron los importantes avances de la arqueología, la filología y la historia, y vivieron de frente a las inquietudes filosóficas, sociales y políticas de su tiempo. Esto se advierte, por ejemplo, por la temprana fecha en que Perrone publicó su obra *L'ermesianismo* (1838), contra las tendencias neocartesianas de Georg Hermes († 1831), condenado por el Santo Oficio en 1835. Pero sobre todo se constata en el *Il protestantesimo e la regola di fede* (1853), también de Perrone, traducido al francés en 1854, obra maciza y bien documentada, redactada con estilo contundente. Su parte tercera, de carácter histórico-moral, es admirable por la erudición y el conocimiento de las circunstancias de los años medios del siglo XIX. Los primeros ocho capítulos constituyen una historia de las confesiones protestantes en Europa, bien documentada y con interesantes datos eruditos, con un relato detallado de algunas conversiones al catolicismo (entre ellas, la de Henry Newman)¹⁰. No desconoce el mundo español, aunque resulta secundario en sus argumentaciones, por el pequeño peso del protestantismo en España; y tiene a mano las publicaciones de Juan Donoso Cortés († 1853) y de Jaime Balmes († 1848), que refiere algunas veces. Maneja prensa de muchos países, sobre todo inglesa e irlandesa. Y analiza, si bien con antipatía, la producción filosófica alemana decimonónica (sobre todo las ideas de Schelling). Quizá por ello, Johann Adam Möhler, muchas veces citado, sea presentado más bien como historiador de la primitiva Iglesia, concretamente de la crisis arriana, que como eclesiólogo: tengo la impresión de que Perrone nunca apreció suficientemente la eclesiología möhleriana...

En cualquier caso, los teólogos romanos volvieron la espalda a los grandes debates universitarios y sociales. Las polémicas acerca de las libertades fundamentales del ciudadano (sobre todo, en torno al cambio de actitud de Pío IX en 1848)¹¹, el nuevo régimen labo-

10. Perrone, que se había exiliado a Inglaterra durante los tiempos revolucionarios de 1848, conocía muy bien el mundo inglés, por el que sentía una gran admiración, que no disimulaba, como se aprecia en sus obras.

11. En cambio, sobre el «primer» Pío IX reflexionó ampliamente Jaime Balmes. Cfr. J. I. SARANYANA, *Jaime Balmes (1810-1848) y el catolicismo liberal*, en «Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de la Balmesiana», 94 (1986) 127-143. En este trabajo se sostiene que Balmes evolucionó intelectualmente por causa de la actitud de Pío IX ante algunas tesis del liberalismo político, al hacerse cargo del sumo pon-

ral y económico (las condiciones infrahumanas del trabajo asalariado en los albores del capitalismo, ya descritas entonces por la novela inglesa), el imperialismo de las grandes potencias europeas, la revolución industrial y la proletarianización del mundo obrero, etc., estuvieron ausentes de sus tratados. Ninguna protesta, por ello, ante la desmembración de África, ni siquiera una tímida alusión a la ilegitimidad de la conquista de ese continente por las potencias colonialistas. ¡Mucho más audaces habían sido los teólogos españoles del seiscientos!

Han pasado los años, casi una centuria. La neo-escolástica ha cubierto su ciclo y ha rendido un servicio inestimable a la Iglesia. Y ahora, con gran dramatismo —en algunos casos no exento de exageraciones y, en otros, de errores— la teología se plantea recuperar la reflexión sobre la vida social y política. Tal es el caso, por ejemplo, de la teología de la liberación. Frei Betto, uno de sus representantes más característicos, busca, después de la caída del muro de Berlín, nuevos ámbitos de análisis teológico, y proponía ocho nuevos desafíos a la teología. Por curiosidad, y sin que ello presuponga mi adhesión, los señalo seguidamente¹². Estos son —en mi opinión— los objetivos de esa nueva teología: 1º) estudiar mejor las mediaciones socio-analíticas e instrumentales de las transformaciones sociales (movimientos populares, sindicales y políticos) y llevar a cabo una «pastoral de la esfera política»; 2º) atender a la lucha por la hegemonía de las clases populares, trabajando pastoralmente con la clase media, los intelectuales, los artistas, los científicos y los formadores de opinión pública; 3º) prestar especial atención a la ecología, denunciando las agresiones que amenazan la vida del Tercer Mundo»; 4º) enfa-

tificado. Tal evolución tuvo lugar en la segunda mitad de 1847, y está testificada por un ensayo balmesiano titulado precisamente *Pío IX*. Contra la anterior tesis, cfr. Eudald FORMENT, *Prólogo*, en Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *L'art de pensar bé. Una introducció a Jaume Balmes*, Eds. del Drac, Barcelona 1991, pp. 11-21.

12. Cfr. Frei BETTO, *A Teologia da Libertação ruíu com o Muro de Berlim?*, en «Revista Eclesiástica Brasileira», 50 (1990) 928-929.

tizar más la moral personal, sobre todo las nuevas situaciones de crisis subjetivas (aborto, homosexualidad, relaciones extraconyugales, prostitución y teología del matrimonio), que la moral social; 5º) procurar que la teología de la liberación no quede aprisionada por propios conceptos de «clase», que no renuncie a los problemas de la mujer, de los negros, de la infancia, de los indígenas y, por supuesto, de la inculturación; 6º) tomar en consideración los adelantos de las nuevas tecnologías de punta y los hallazgos científicos de la informática, astrofísica y otras disciplinas; 7º) buscar modelos alternativos al socialismo; y 8º) en una etapa de restauración eurocéntrica, meditar seriamente sobre temas eclesiológicos, como son la teología de los ministerios y el primado petrino y otros.

Este programa de investigación es, ciertamente, ambicioso y perspicaz. Aun discrepando de los presupuestos gnoseológicos de Betto y de sus actitudes eclesiales, se podrían asumir, a nivel académico, las ocho líneas de investigación teológica u otras parecidas. La teología, en efecto, no puede renunciar a iluminar las realidades creadas a la luz de los criterios evangélicos. Si en otras épocas se reflexionó sobre la inculturación de la fe, la esclavitud, el significado de Roma en los planes de la providencia divina, las confrontaciones entre el emperador y el papa, las relaciones feudales de vasallaje, las investiduras laicas, la guerra y la paz, el origen del poder civil, la libertad para recibir los sacramentos, la licitud de las conquistas incluso so pretexto de evangelizar, el significado del dinero y la justicia del interés, la libertad de las conciencias y los principios democráticos, etc.; por qué ahora habrían de orillarse las cuestiones ecológicas, las reivindicaciones del feminismo, la discusión sobre la ética capitalista, la licitud de la guerra (de las galaxias) y de la pena de muerte (ante la nueva sensibilidad), los nuevos nacionalismos, el tema del paro y del pleno empleo, las aportaciones de las ciencias del hombre y su incidencia en la teología moral, etc. Sin olvidar, en ningún caso, otros temas teológicos, en apariencia menos inquietantes, pero de una trascendencia doctrinal quizá mayor.

En efecto; el cardenal Joseph Ratzinger se ha referido —especialmente en dos ocasiones— a los grandes temas que deberían ser el objeto principal de la teología académica. En 1984, en Bogotá, se

dirigió a las comisiones doctrinales de América Latina¹³, ofreciendo un amplio balance de los principales retos de la teología católica en aquellos momentos. El panorama no ha cambiado mucho desde entonces. En Europa, los problemas giraban entonces en torno a tres grandes cuestiones: la moral sexual; la fundamentación de la teología moral católica, sobre todo en polémica con el consecuencialismo y el proporcionalismo; y, finalmente, los discusiones en torno al feminismo. En América Latina, los problemas eran fundamentalmente soteriológicos y eclesiológicos. En Africa y la India, el gran debate se movía en torno a la inculturación. Como remedio a plazo medio, Ratzinger proponía una especial atención a tres temas teológicos: el estudio de la esencia divina, el tratado de la creación y el análisis de las relaciones entre Sagrada Escritura e Iglesia.

Cinco años más tarde, Ratzinger mantenía una reunión similar, en Austria, con los presidentes de las comisiones doctrinales de las conferencias episcopales europeas¹⁴. Siguiendo un esquema análogo al empleado en Colombia, el cardenal prefecto señalaba la gran discusión sobre determinadas cuestiones antropológicas (en especial, las relativas a la sexualidad y a la supuesta dialéctica entre libertad humana y normas morales), y solicitaba la ineludible renovación de tres tratados teológicos, hoy en franco declive: el estudio de la creación, la cristología y la escatología. Sería demasiado largo recoger aquí los matices y las sugerencias de Ratzinger, tan interesantes por provenir de un teólogo académico que ahora ejerce una misión pastoral tan relevante en la Iglesia. Baste lo dicho para advertir que las investigaciones científicas sobre determinados campos del saber teológico parecen ahora especialmente urgentes; y que, no por ser muy especulativas, por ello resultan menos útiles, sino todo lo contrario: a la larga, lo más decisivo e influyente es, muchas veces, lo aparentemente más abstracto, con tal de que el objeto de investigación sea real. ¿Y hay acaso algo más real que Dios, Cristo, el hombre y el cielo o el infierno?

13. Cfr. Joseph RATZINGER, *Panorama de la théologie dans le monde*, en Alois LORSCHNEIDER, *La rencontre des commissions doctrinales d'Amérique Latine avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*, en «La Documentation Catholique», 82 (1985) 505-510.

14. Cfr. Joseph RATZINGER, *Difficultés de la foi dans l'Europe d'aujourd'hui*, en «La Documentation Catholique», 86 (1989) 847-850.

Llego ya al término de mi intervención, en que he apuntado algunas ideas sobre las relaciones entre la Universidad y la ciencia teológica, al hilo de un discurso histórico. He hablado de cuatro momentos de la historia de la teología, que me parecen emblemáticos: la polémica de la teología monástica o tradicional con la teología escolástica; la brillante eclosión de la teología salmantina del XVI; la restauración de los estudios teológicos católicos en Alemania e Italia durante el XIX; y la contribución esperada de los académicos en estos años finales del siglo XX. Si les parece bien, aunque de forma provisional, me agradecería formular sintéticamente mis conclusiones en dos tesis, que quizá puedan ser discutidas en otro momento:

1º tesis: La teología académica ha estado viva cuando ha intentado no sólo conocer especulativamente al Dios vivo, sino también alcanzarle afectivamente... saboreándole. La experiencia religiosa es capital para el quehacer teológico. En otros términos, cuando ha aunado lo teorético con lo sapiencial.

2º tesis: La teología académica ha estado viva, además, cuando ha sido cultivada de frente a las grandes preocupaciones de cada época, analizándolas *sub lumine revelationis*.

Por consiguiente, nuestra Facultad de Teología —y «Scripta Theologica» como órgano privilegiado de expresión de su profesores— se halla en unas condiciones inmejorables para hacer una teología realmente viva, «de la buena», por la que tanto había suspirado el Fundador de nuestra Universidad, con tal de que no olvide, como hasta ahora no lo ha olvidado: a) que Dios es personal y que se puede hablar con él; y b) que no dé la espalda a ninguna de las inquietudes fundamentales de nuestro tiempo.

Aprovecho la ocasión para felicitar a todos cuantos han contribuido a la buena marcha de «Scripta Theologica», convirtiéndola en una publicación periódica de consulta obligada, y deseo a la revista una feliz singladura en los próximos veinticinco años.

Josep-Ignasi SARANYANA
Facultad de Teología
PAMPLONA